

CONTEMPLACIÓN Y ACCIÓN CRISTIANA EN EL MUNDO

JOSÉ LUIS ILLANES

En ocasiones es dado encontrar en la historia del pensamiento y de la espiritualidad autores que han sabido sintetizar en pocas palabras, e incluso en una expresión, todo un mundo de ideas y actitudes. Así ocurre respecto a la contemplación y, más concretamente, a las relaciones entre contemplación y acción, con tres grandes figuras de la tradición cristiana: Tomás de Aquino, Ignacio de Loyola, Josemaría Escrivá. Y con tres expresiones por ellos acuñadas o que a ellos remiten: *contemplata aliis tradere*; *in actione contemplativus* y finalmente, la que más directamente se relaciona con el título de la presente ponencia, «contemplativos en medio del mundo».

Contemplata aliis tradere. Santo Tomás de Aquino dedica las cuestiones 179 a 182 de la *Secunda secundae* a tratar de los géneros de vida que se ofrecen al cristiano. Tomando pie de un texto de San Gregorio distingue entre vida contemplativa y vida activa, caracterizadas como proyectos vitales estructurados en referencia a una actividad fundamental que las define: la contemplación de la verdad, en un caso; la acción, y más concretamente, la práctica de las virtudes morales, en el otro. Concluidas esas cuestiones, da entrada al estudio de los estados, oficios y ministerios. Es aquí donde, en el contexto de una comparación entre institutos religiosos, aparece la frase mencionada. La vida contemplativa —afirma— posee una especial excelencia; ello no excluye, sin embargo, que esa vida pueda estar unida a la acción, especialmente a aquella acción que fluye de modo connatural y directo de la contemplación. Tal es el caso de la predicación. *Contemplata aliis tradere*, «comunicar a otros lo contemplado», se presenta así como una actividad dotada de singular valor¹. Ese modo de hablar tiene raíces tan-

1. II-II, q. 188, a. 6; el párrafo completo, en la traducción castellana de L. Gómez Becerro, es el siguiente: «así como es más perfecto iluminar que lucir, así es más perfecto comunicar a otros lo contemplado que contemplar exclusivamente» (*Suma de Teología*, ed. dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España, t. IV, Madrid 1994, p. 728). Para un estudio de la doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino

to existenciales —el aprecio de Santo Tomás a su propia vocación como miembro de la Orden de Predicadores— como especulativas. Presupone a la vez que la contemplación cristiana no se cierra sobre sí misma sino que, versando sobre la verdad de un Dios que es plenitud de vida y amor, impulsa espontánea y necesariamente a la acción y, más concretamente, a la acción que consiste en dar a conocer a ese Dios al que, en la contemplación, se ha conocido y amado.

Contemplativus in actione, contemplativo en la acción. Estas palabras, no provienen directamente de San Ignacio de Loyola, sino de Jerónimo Nadal, una de las personalidades más relevantes de las primeras generaciones de la Compañía de Jesús. Jerónimo Nadal, que colaboró en la promulgación de las *Constituciones* de la Compañía y en otras tareas de relieve, aspiraba a reflejar, con la frase recién mencionada, el ignaciano «encontrar a Dios en todas las cosas» y, en el trasfondo de ambos dichos, la experiencia concreta del propio San Ignacio y la actitud espiritual que quiso transmitir a sus continuadores y, en general, a quienes se saben llamados a la acción apostólica. En uno y en otro caso, afirma Nadal, no se trata sólo —aunque todo ello sea imprescindible— de alimentar el propio mundo interior mediante el estudio y la oración, de modo que la riqueza así adquirida redunde después en la palabra y en la vida, sino de afrontar la acción apostólica, y todo lo que esa acción implica, en actitud contemplativa, actualizando y experimentando, en el seno mismo del actuar, la apertura a las realidades espirituales, más concretamente, la unión con Dios².

Contemplativos en medio del mundo, ése es el horizonte que el Beato Josemaría desplegó ante los seglares de diversas condiciones y países, a los que se dirigió incansablemente desde 1928, invitándoles a vivir entregados a las variadas, y en ocasiones complejas, ocupaciones seculares y, a la vez, conscientes de la cercanía de Dios y desempeñando de cara a Él la propia tarea. La familia y el trabajo, la vida de relación y las tareas profesionales, el empeño social y el descanso no son, para el cristiano que vive entre ellas y con ellas, entidades mudas desde una perspectiva espiritual, sino realidades y sucesos dotados de un valor y de un sentido que la fe invita a descubrir y realizar. No hay

y, en ese contexto, del dicho de la *Summa*, pueden verse J.H. NICOLAS, *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg-Paris 1980, especialmente pp. 362s. y M.M. LABOURDETTE, *L'idéal dominicain*, en «Revue thomiste» 92 (1992) 344-354.

2. Una buena síntesis de la historia y contexto de la frase de Jerónimo Nadal y de su vinculación con el conjunto de la doctrina ignaciana, con referencia a las fuentes y a la bibliografía, puede encontrarse en A. QUERALT, «*Contemplativus in actione*», en E. ANCILLI y M. PAPARAZZI, *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, vol. 2, pp. 331s. Sobre la reacción y comentario en Karl y Hugo Rahner ante el dicho de Nadal, ver P. ENDEAN, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford-New York 2001.

vida espiritual sin silencio interior, pero ese silencio, para el cristiano llamado a santificarse en medio del mundo, no radica en el desdibujarse del mundo, sino en el enmudecer del egoísmo, estando así en condiciones de escuchar al Dios que habla, convoca e interpela a través de los sucesos con los que se entreteje el acontecer diario³.

Como resulta obvio, y así hemos procurado resaltarlo en nuestro comentario, cada una de las tres frases reseñadas presupone un determinado contexto espiritual. Nuestra atención se centrará en la tercera de ellas, y por tanto en la doctrina de Josemaría Escrivá de Balaguer. Nos ha parecido oportuno comenzar mencionando también las otras dos frases, para poner así de manifiesto, desde diversos ángulos y con diversos acentos, una realidad básica, sobre la que deberemos volver reiteradamente: la imposibilidad de separar y, más aún, de oponer, en un contexto cristiano, contemplación y acción.

Ampliando esas perspectivas estructuraremos nuestra exposición en dos partes. Primero esbozaremos algunas consideraciones históricas, encaminadas a precisar la especificidad del concepto cristiano de contemplación. Después abordaremos directamente el análisis de la doctrina del Beato Josemaría Escrivá.

1. LA CONTEMPLACIÓN EN EL PENSAMIENTO GRECO-ROMANO

El lenguaje sobre la contemplación remite, como a su iniciador, a Platón, que hizo de la contemplación (es decir, en lengua griega, de la *theoría*, del verbo *theoréin*, mirar atentamente, observar con detenimiento) uno de los conceptos clave de su pensamiento⁴. Ya antes de Platón, en la sociedad griega se había presentado con frecuencia al filósofo, desde Tales a Anaxágoras, como persona alejada de los avatares que jalonan la existencia, y, más en concreto, de los acontecimientos políticos, de la vida de esa *polis*, de esa ciudad que constituía, para el co-

3. Más adelante nos ocuparemos con detalle de esta doctrina del Beato Josemaría Escrivá, citando y comentando los textos más significativos. Remitamos no obstante, ya desde ahora, para una visión de conjunto a J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Madrid 102001, pp. 117s., y a M. BELDA, *Contemplativos en medio del mundo*, en «Romana» 14 (1998) 326s.

4. Una síntesis de las ideas sobre la contemplación en Platón y en el conjunto del mundo griego, en R. ARNOU, *La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain*, apartado II de la voz *Contemplation*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II/2, cols. 1716-1742. Ver también, A.J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1950; R.-A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, Paris 1958; J. GUITON, *Le temps et l'éternité selon Plotin et saint Augustin*, Paris 1933; J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris 1955; para una reinterpretación de Platón a partir de los escritos esotéricos, ver G. REALE, *Platón: en busca de la verdad secreta*, Barcelona 2001. Sobre el tema en el mundo greco-romano desde Epicuro a Séneca, A.G. RILLI, *Vita contemplativa. Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia 2002.

mún de los griegos, punto central de referencia. Esa imagen no se aplica a Platón, tampoco al Platón joven, que vivía con intensidad los ideales de Atenas, sin que le rozara la tentación de separarse de la política. Hay algo en él, no obstante, que prepara, desde el principio, lo que será su posterior doctrina sobre la contemplación.

La finura de su espíritu y el contacto con Sócrates, acaecido en plena adolescencia, le hicieron advertir con claridad que la acción política, abandonada a esa oscilación entre pragmatismo y cinismo que caracterizó a la sofística, estaba abocada a la crisis y la autodestrucción. La vida cívica debe estar regida por el bien y por la verdad, de cuyo conocimiento depende en consecuencia una política digna de ese nombre, es decir, un actuar que corresponda a lo que reclama el buen vivir de la ciudad.

Una aguda conciencia respecto al valor absoluto del Bien y de la Belleza dotan, además, al pensamiento de Platón de acentos que cabe calificar como religiosos. La mente, mejor —aunque esto implique utilizar una terminología no platónica, sino contemporánea—, la totalidad de la persona debe orientarse hacia su conocimiento y su posterior contemplación. De ahí un itinerario vital, una ascesis, en virtud de la cual el espíritu se eleva progresivamente desde lo limitado hacia lo infinito, desde el bien y la belleza tal y como nos los atestiguan los sentidos, hasta el Bien y la Belleza en sí, tal y como se dan en plenitud en ese mundo de las ideas, cuya existencia puede ser inferida a partir de la añoranza de plenitud que impregna el espíritu humano. Acontecimientos adversos llevaron a Platón a abandonar la escena política, acentuando alguno de esos planteamientos, y a concentrarse en la reflexión filosófica y en la constitución y dirección de la escuela que, por su proximidad al templo dedicado a Akademos, recibiera el nombre de Academia. El conjunto de su vida, y más concretamente el periodo de su vida al que acabamos de referirnos, ha permitido —no sin deformar al menos en parte la realidad histórica— presentar a Platón como el paradigma del *bíos theoretikós*, de una vida no sólo dedicada a la busca y contemplación de la verdad, sino caracterizada por la renuncia a la acción en orden a la efectiva consecución de esa experiencia contemplativa⁵.

5. Todo ello sin olvidar, y no resulta inoportuno recordarlo, que en ningún momento se produjo en Platón un abandono de la preocupación por el buen orden de la *polis*, como lo manifiesta su vuelta a las tareas directamente políticas en años posteriores a los aludidos, y el hecho de que la muerte le sorprendiera cuando estaba escribiendo uno de sus más importantes escritos de filosofía política: *Las leyes*. Entre uno y otro periodo de la vida de Platón —quizá sería mejor decir entre uno y otro momento de su filosofar— no hay, en este sentido, ruptura, sino continuidad. El ser humano encuentra su plenitud y su felicidad en la contemplación de ese Bien y de esa Belleza en sí hacia los que debe encaminarse, mejor, hacia los que debe ascender, y con los que cabe aspirar, también durante la presente vida, a entrar en comunión, al menos por parte de los espíritus más elevados y durante algunos momentos, tal

Aristóteles tematizó la distinción entre vida contemplativa y vida activa, más formal y claramente que Platón y con acentos más intelectualistas y menos religiosos. La cuestión de la diversidad de vidas o caminos es planteada por Aristóteles en el contexto de la reflexión sobre el bien o los bienes que deben ser considerados como bienes propios del hombre, bienes por tanto que, de una parte, doten a la vida de dignidad y, de otra, estén efectivamente al alcance del ser humano, ya que el bien divino, aunque pueda ser añorado y constituya incluso un crimen proponer al hombre sólo lo humano, está en realidad más allá de nuestras posibilidades⁶.

Entre esos diversos bienes —prosigue el Estagirita—, sobresale uno: el bien de la inteligencia, potencia suprema del ser humano. La vida contemplativa, es decir, la vida orientada al ejercicio de la actividad cognoscitiva es por eso —concluye— la más valiosa. Es un hecho, sin embargo, que el pensamiento no se basta a sí mismo, mejor dicho, no basta para afrontar la existencia: sólo Dios es pensamiento puro, pensamiento que se piensa a Sí mismo y que encuentra en su propio pensar la plena satisfacción. El ser humano debe afrontar las necesidades de la vida. Su felicidad será por eso la que deriva de un equilibrio armónico de bienes, de modo que la busca de la contemplación deberá estar unida, en uno u otro grado, con la atención a otros bienes y, en última instancia, a las virtudes, que ordenando y regulando los actos permiten hacer frente adecuada y dignamente a la existencia. Desde esta perspectiva cabe distinguir —y así lo hará la tradición aristotélica— entre vida contemplativa, en la que predomina la orientación hacia el conocimiento, y vida activa o práctica (*bíos praktikós*), entendiendo por tal la vida orientada primariamente a la promoción del bien de la sociedad, de la familia, de los hijos, etc. y, por tanto, al ejercicio de las virtudes morales —justicia, veracidad, magnanimidad, etc.— de las que el bien social depende.

La distinción entre vida contemplativa y vida política, o, en otros términos, entre vida contemplativa y vida activa, adquirió así carta de naturaleza, con amplias repercusiones en el pensamiento posterior. Conviene añadir, sin embargo, que el horizonte de la *polis*, de la vida cívica o ciudadana, continúa siendo decisivo en Aristóteles y sus seguidores inmediatos. Una separación radical entre individuo y sociedad se producirá sólo en época posterior, a partir de las transformaciones

vez fugaces, pero intensos y totalizadores. Quien haya seguido ese itinerario, el filósofo, el amante de la sabiduría, es, a su vez, el que debe gobernar en la ciudad, de modo que redunden en toda ella la plenitud y el orden que, gracias a la contemplación, impregnan su espíritu.

6. Sobre este punto hay, como es bien sabido, diferencias de acento entre la *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco*, pero no afectan a lo que ahora nos ocupa.

sociales y culturales que siguieron a la muerte de Alejandro Magno hasta dar paso al periodo histórico que se ha dado en designar como helenismo y después a la hegemonía de Roma.

Seguir con detalle esa historia trasciende nuestro interés. Por eso, aunque implique un importante salto cronológico, demos directamente entrada al neoplatonismo, limitándonos incluso a mencionar un sólo autor, aunque ciertamente de singular relieve: Plotino. En el horizonte de un gran canto a la unidad, las *Enneadas* plotinianas presuponen y describen un drama a la vez cósmico y antropológico. La consideración metafísica lleva a Plotino a describir la realidad que nos rodea como el fruto de un proceso de degradación o caída a partir del Uno inefable y trascendente, y de posterior regreso hacia ese mismo Uno. Ese planteamiento se prolonga, a nivel antropológico, con la presentación del existente humano como un ser que experimenta la ruptura interior, la lejanía respecto al principio del que proviene y al que aspira a retornar. Los conceptos de tendencia a la unidad, de aspiración a un contacto inmediato con el Uno originario, y otros similares juegan en consecuencia un papel decisivo en el pensamiento plotiniano.

Y, muy unido a todos ellos, el de purificación, entendida como itinerario, más intelectual que moral, a través del cual el ser humano —mejor, el alma, pues en ella reside según Plotino la esencia del hombre— va desprendiéndose progresiva pero eficazmente de cuanto, proveniente de la corporalidad, se ha adherido a ella, sometiéndola al deseo, al miedo y al dolor. Para Plotino el ordinario existir humano, con las actividades que comporta, carece de valor en sí: es sombra, apariencia, cárcel. No hay más vida auténtica, verdadera, que la caracterizada por el orientarse decididamente del alma hacia ese Uno del que proviene. En otras palabras, la vida informada por la aspiración a que llegue un momento en el que, habiendo superado por entero lo sensible, lo corporal y lo histórico, el alma, liberada de cuanto la aherroja, experimente en su interior la presencia del Uno, contemple al Uno, y de esa forma vuelva a él, se funda en unidad con él.

2. EL ANUNCIO CRISTIANO Y SUS IMPLICACIONES EN LA DOCTRINA SOBRE LA CONTEMPLACIÓN

El anuncio cristiano, y, en su centro, el dogma de la encarnación, tuvieron implicaciones decisivas en orden a la comprensión de la contemplación y cuanto con ella se relaciona. Las ansias de una comunicación con lo divino y lo absoluto, presentes en la conciencia humana y operantes, con unos u otros acentos, en los planteamientos a los

que ya nos hemos referido, no sólo adquieren confirmación definitiva, sino que son llevadas a más allá de ellas mismas. La comunión con la divinidad es no sólo un ideal que se entrevé y al que se aspira aunque sin precisar sus contornos ni estar en condiciones de garantizar su efectiva autenticidad, sino una verdadera posibilidad, más aún, una realidad ya positivamente realizada. Dios se ha comunicado en Jesús de Nazaret: Jesús es uno de nosotros, un miembro de la raza humana, y, a la vez, el «primogénito de toda criatura», en el que «habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente»⁷. Y desde Jesús, Dios se comunica a la humanidad entera, no sólo a algunos individuos singulares, dotados de cualidades excepcionales o especialmente elegidos, sino a todo hombre y a toda mujer que abra su corazón a ese don del Espíritu que el Padre y el Hijo envían desde la cruz.

No es por ello sorprendente que los autores cristianos de los primeros siglos experimentaran un hondo sentimiento de exaltación. Ni tampoco que, desde el primer momento, se esforzaran por dar razón, por glosar, las perspectivas abiertas por el anuncio evangélico. En ese empeño acudieron a términos y expresiones provenientes de la literatura bíblica, tanto vetero como neotestamentaria. Pero también e incluso abundantemente, al lenguaje y a las reflexiones sobre la contemplación, especialmente a las provenientes de las tradiciones platónica y neoplatónica, en las que les parecía encontrar anticipaciones y sintonías. A la vez que, y conviene advertirlo, introducían en ese lenguaje y en esa reflexión cambios de singular importancia, hasta llegar, en diversos momentos, a modificar profundamente el significado de los vocablos. Cuatro son, a nuestro juicio, los puntos cruciales que, presupuesta la fe cristiana, contribuyen a perfilar el concepto de contemplación.

1.º El mundo de lo divino al que abre la contemplación no es, para un cristiano, el universo de las ideas, densas de contenido, brillo y riqueza, pero impersonales, de que hablara Platón, sino el Dios vivo, el Dios plenamente vivo que se había ido dando a conocer a través de la tradición de Israel, hasta desvelar en Cristo la plenitud de su vivir. Un Dios dotado no sólo de vida, sino de vida trinitaria, de vida que se expresa en el eterno, mutuo e incesante comunicarse del Padre, del Hijo y del Espíritu. Contemplar pierde en consecuencia todo sentido meramente especular, toda identificación con un mero mirar, eventualmente con admiración y gozo, pero connotando no sólo la distinción sino la exterioridad, para indicar más bien, como ya intuyera de algún modo Plotino, la unión, la comunión de vida. Llegar a esa cumbre de la vida espiritual que se aspira a indicar con el vocablo «contempla-

7. Col 1, 15 y 2, 9.

ción», significa, para un cristiano, profundizar en la fe trinitaria, pasar de un mero saber y hablar acerca de la Trinidad, a un saberse en comunión vital con la Trinidad, incorporado, por la acción de Cristo y del Espíritu, al vivir trinitario, y reaccionar y actuar en consecuencia.

2.º Todo ello —y pasamos así al segundo de los puntos que hemos calificado de cruciales— en el contexto de otro de los dogmas cristianos fundamentales: el de la creación y, por tanto, el de la plena distinción entre Creador y criatura. La fe cristiana excluye todo panteísmo, todo planteamiento que, aunque sea de una manera confusa, implique desdibujar la trascendencia absoluta de Dios. El universo que nos rodea y en el que vivimos no procede de Dios en virtud de un proceso de sucesivas emanaciones, como pensara Plotino, o, en términos más amplios, de una caída, sino en virtud de un acto soberanamente libre, por el que Dios decide otorgar el ser a un universo distinto de Sí. Y, en virtud de ese mismo acto soberano de libertad, ordenar hacia Sí ese universo, creando seres espirituales y llamándolos a entrar en comunión con Él. El acceso a Dios no acontece en consecuencia por la vía de la superación de la materialidad o de la caducidad, sino por la de la apertura a la libre llamada divina, a la palabra por la que Dios da a conocer que habita en nuestro interior, siendo, como dijera San Agustín, más íntimo a nosotros que nosotros mismos⁸, pero, a la vez, otro respecto de nosotros, distinto y trascendente.

3.º No es, pues, por la vía de la mera introspección o por la del sólo conocimiento como se alcanza la unión del espíritu humano con Dios, sino por un conocimiento al que acompaña el amor, y un amor que implica no mera complacencia en lo conocido, sino salida de sí para darse al otro en cuanto otro, reconociéndolo como otro y, a la vez, como plenitud del propio ser. «La contemplación —afirma San Juan de la Cruz— es ciencia de amor, la cual (...) es noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma, hasta subirla de grado en grado hacia Dios, su Criador, porque sólo el amor es el que une y junta el alma con Dios»⁹. No todos los autores espirituales ni todos los tratadistas de teología espiritual están de acuerdo con todas y cada una de las palabras empleadas por el gran doctor carmelita, pero todos coinciden con él en un punto decisivo; concretamente, en reflexionar sobre la contemplación teniendo a la vista esa íntima compenetración entre conocimiento y amor que se da en el proceso de acercamiento a Dios, de unión progresiva con Él. La contemplación cristiana es conocer amando y amar conociendo en honda y vital compenetración.

8. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 3, c. 6 (*interior intimo meo*).

9. S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, II, 18, 5 (en *Obras completas*, Madrid 1992, p. 527).

4.º Esa centralidad del amor nos conduce al cuarto de los puntos que consideramos necesario subrayar en orden a toda reflexión cristiana de la contemplación. Porque saberse amado por Dios y llamado a corresponder a ese amor con el propio amor, implica entrar en la «corriente trinitaria de amor» que es el vivir divino¹⁰ y, en consecuencia, amar, ciertamente, a Dios mismo, pero también a ese mundo al que Dios ama —la creación es fruto de amor— y amarlo con la hondura y la verdad con que Dios lo ama. Amor a Dios y amor al prójimo forman, en la experiencia cristiana, unidad. Lo que, en un ser situado en la historia, como es el hombre, implica no sólo amor interior, dilección espiritual, sino obras de amor, amor manifestado en obras, amor que en las obras y a través de las obras prueba su verdad y se radica en ella.

Contemplación y acción se presentan, en consecuencia, como actitudes entre las que no sólo no hay incompatibilidad sino que se complementan y reclaman. En un contexto cristiano se podrá distinguir entre vida activa y vida contemplativa, como lo hacía Tomás de Aquino en texto ya citado, y como lo han hecho otros muchos autores antes y después de él, y, en términos más amplios, distinguir entre proyectos vitales de muy diverso signo, pero reconociendo a la vez que en todo proyecto cristiano de vida han de estar presentes conocimiento y acción, y no yuxtapuestos, sino integrándose en unidad. Porque el conocimiento, en la medida en que es un verdadero conocimiento de Dios, incorpora al dinamismo incesante y activo del amor divino. Y a su vez la acción, si es auténticamente cristiana, brota no del mero querer humano, sino de ese querer en cuanto que vivificado y potenciado por el querer divino, es decir, por el amor de Dios y a Dios que la fe da a conocer.

Los cuatro puntos que hemos señalado en orden a una caracterización de la contemplación cristianamente entendida, definen un marco a la vez concreto y amplio. Concreto, porque tipifica la actitud cristiana. Amplio, porque son muchos los matices que cabría añadir y las preguntas que cabría suscitar, como ponen de manifiesto los variados testimonios y las diversas consideraciones en torno a la contemplación que jalonan la historia de la espiritualidad y de la teología cristiana, y de las que, a modo de ejemplo, se pueden entresacar algunas:

- ¿qué define o caracteriza a la contemplación: la aprehensión vivida de una verdad y de cuánto esa verdad presupone e implica, o la percepción de una presencia?;
- ¿cómo se articulan, formal y concretamente, conocimiento y amor en la génesis de la contemplación o, en términos más amplios, de la actitud contemplativa?;

10. Tomo la expresión «corriente trinitaria de amor» de JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, n. 85.

- ¿la contemplación es una cualidad o rasgo connatural a todo existir cristiano o, más bien, el horizonte o meta de una vocación singular o específica?;
- ¿cabe distinguir, de acuerdo con la terminología propugnada por diversos autores ya desde hace siglos, entre contemplación adquirida y contemplación infusa, o debe abandonarse esa distinción?;
- ¿hay un progreso en la contemplación o, en su caso, en la vida contemplativa?; y también, dando por supuesta la realidad de ese progreso, ¿cómo se distinguen entre sí las diversas fases o etapas?;
- ¿el tránsito en la vida contemplativa desde las primeras etapas a las posteriores acontece a modo de profundización paulatina y continuada en la fe, la esperanza y la caridad, o debe haber, antes de llegar a las fases más elevadas, un momento de salto, fruto de un nuevo modo de actuación del Espíritu Santo?

No es nuestra intención responder ahora a ninguno de esos interrogantes, ni a otros parecidos que podrían formularse. No sólo porque su amplitud y complejidad lo hacen imposible¹¹, sino, además, e incluso especialmente, porque consideramos conveniente abordar la consideración del mensaje del Beato Josemaría, en el que vamos a centrar nuestra atención, enfrentándonos directamente con sus textos, y por tanto sin presuponer una previa doctrina acerca del vivir contemplativo. Josemaría Escrivá leyó y meditó, ya desde el comienzo de su formación sacerdotal, las obras de los grandes autores espirituales del siglo XVI, y durante las décadas de 1920 y 1930 le llegaron ecos del debate, entonces muy vivo, en torno a la llamada «cuestión mística», a la que hizo en sus escritos algunas alusiones¹². Pero su mensaje y su doctrina trascienden tanto ese como otros debates teológicos, en los que expresamente no quiso entrar, como tendremos ocasión de comentar más adelante. Sus escritos nos ofrecen un testimonio que, usando una terminología clásica, cabría calificar de sapiencial, formulado con la doble autoridad que deriva de su personal experiencia y de su conciencia de misión. Y es a ese testimonio al que queremos aproximarnos.

3. CONTEMPLACIÓN Y EXISTENCIA CRISTIANA EN EL MUNDO

¿Qué nos dice el Beato Josemaría sobre la contemplación y, más concretamente, sobre la realidad de una vida contemplativa en medio

11. Baste remitir, para comprobarlo, a la detenida y documentada información ofrecida por las dos encuestas o investigaciones, histórica y doctrinal, que constituyen el cuerpo de la voz la *Contemplation* en el *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. cit., cols. 1.762-2.171.

12. Para una historia de la «cuestión mística» ver M. BELDA y J. SESÉ, *La «cuestión mística». Estudio histórico-teológico de una controversia*, Pamplona 1998.

del mundo? El desarrollo de la hermenéutica ha llevado a superar el estadio científico en el que se consideraba determinante el estudio del vocabulario. Aún compartiendo las razones que explican ese desarrollo, consideramos útil, al menos como introducción, comenzar nuestra exposición de las enseñanzas del Beato Josemaría con un análisis de su vocabulario; más específicamente con un balance de carácter estadístico a ese respecto.

El sustantivo «contemplación», el verbo «contemplar» y los adjetivos «contemplativo/a» aparecen con frecuencia en los escritos de Josemaría Escrivá. Concretamente —limitándonos a los escritos ya publicados, únicos a los que cabe someter a un estudio de este tipo—, un total de 163 veces. De ellas, 6 pertenecen a pasajes de autores a los que cita. De los usos en textos propios, en 25 ocasiones los vocablos remiten a la acción de mirar o evocar la presencia de realidades sin significación específica para nuestro tema; el resto, 132, son, en cambio, usos que implican un contexto cristiano y, en uno u otro grado, de oración¹³.

Centrando la atención en estas 132 referencias, cabe señalar los siguientes datos:

a) El sustantivo «contemplación» es poco usado —sólo 12 veces, y de ellas 9 en la misma obra¹⁴—; en cambio prolifera el uso del verbo «contemplar», el del sustantivo «contemplativo» y el de los adjetivos «contemplativo/a».

b) En 7 ocasiones la acción de contemplar tiene por sujeto a Dios, que contempla con amor el vivir de los hombres¹⁵, y en 6 a quienes, contemporáneos de Jesús —Santa María, San José, los apóstoles, sus conciudadanos—, pudieron presenciar su vida y sus acciones¹⁶. En todos los demás casos el sujeto es el cristiano; en alguna ocasión —pocas: solamente 3— haciendo referencia a la contemplación en la gloria¹⁷; de ordinario, en referencia al existir presente.

c) La expresión que más directamente nos interesa, «contemplativos en medio del mundo» u otras equivalentes («contemplativos en me-

13. Hemos tenido en cuenta todos los escritos publicados, excepto los discursos académicos. La consideración de los escritos inéditos, cuyo conjunto es amplio, permitiría completar el estudio estadístico y tal vez matizar a algunas de sus conclusiones. No obstante, los datos que poseemos permiten pensar que no las modificarían substancialmente.

14. Concretamente *Amigos de Dios* donde aparece en los números 50, 67 (2 veces), 149, 296, 299, 308, 312 y 315. Las otras referencias se encuentran en *Es Cristo que pasa*, n. 38 y 126, y en *Surco*, n. 477.

15. *Es Cristo que pasa*, n. 84; *Amigos de Dios*, nn. 152, 182, 218; *Surco*, n. 658; *Forja*, nn. 50, 485.

16. *Camino*, n. 376; *Es Cristo que pasa*, nn. 38, 119, 180; *Amigos de Dios*, nn. 56, 145.

17. *Via Crucis*, est. 6, punto 2; *Amigos de Dios*, nn. 50, 76.

dio de los afanes de la calle», etc.) aparece en 9 textos¹⁸. Cifra que aumenta hasta 27 si tenemos en cuenta los lugares en los que se habla genéricamente de «contemplativos»¹⁹, de «alma contemplativa»²⁰, de «espíritu contemplativo»²¹, de «vida contemplativa»²² o de «senderos de contemplación»²³, pues en todos esos casos el contexto indica que se está haciendo referencia al cristiano que vive en medio del mundo.

d) En 7 textos encontramos la expresión «oración contemplativa» u otras que aluden de forma inmediata al tono o estilo de los ratos de meditación o, en general, de oración²⁴. Y en numerosos pasajes, concretamente 80, se acude al verbo «contemplar», en sus diversas formas, para, en referencia a esos momentos de oración o meditación, aconsejar que en ellos se «contemplan», es decir, se consideren y revivan en la presencia de Dios, las escenas del Evangelio²⁵.

La enumeración que acabamos de realizar permite sacar, ya desde ahora, algunas conclusiones:

a) El lenguaje sobre la contemplación y la vida contemplativa está presente en los escritos del Fundador del Opus Dei de muy diversas épocas, aunque hay un aumento en el recurso a esa terminología en los textos posteriores a la década de 1950 y especialmente en las homilías. Para poder determinar si ese aumento obedece sólo a diferencias de género —no se articulan del mismo modo unos puntos de meditación y unos comentarios al Rosario que una pieza homilética o

18. «Contemplativos en medio del mundo» (*Es Cristo que pasa*, n. 65, 174; *Forja*, n. 738); «contemplativos en medio de los afanes de la calle» (*Conversaciones*, n. 43); «contemplación en medio de los afanes del mundo» (*Amigos de Dios*, n. 308); «espíritu contemplativo en medio de todas las actividades humanas» (*Forja*, n. 740); «almas contemplativas en medio de la labor cotidiana» (*Amigos de Dios*, n. 67); «almas contemplativas en medio del mundo» (*Surco*, n. 497); «camino de contemplación, sin abandonar el mundo, en medio de las ocupaciones habituales» (*Amigos de Dios*, n. 67).

19. *Conversaciones*, n. 63; *Es Cristo que pasa*, n. 174; *Surco*, n. 452.

20. *Conversaciones*, n. 22; *Es Cristo que pasa*, nn. 13, 120, 126, 165, 174; *Amigos de Dios*, nn. 221, 238, 312.

21. *Amigos de Dios*, n. 67.

22. *Es Cristo que pasa*, n. 8 (2 veces), 163; *Amigos de Dios*, n. 316.

23. *Amigos de Dios*, n. 303.

24. *Conversaciones*, n. 121; *Amigos de Dios*, nn. 149, 296, 303, 308, 312, 315.

25. *Camino*, n. 506, 695; *Santo Rosario*, prólogo (3 veces), 1º misterio gozoso, 4º misterio glorioso (2 veces); *Es Cristo que pasa*, nn. 12, 15, 18, 22, 31, 63, 65, 71, 80, 89, 93, 107 (4 veces), 109, 113, 117, 118, 126, 131 (2 veces), 148, 149, 153, 166, 173; *Amigos de Dios*, nn. 20, 25, 65, 72, 110, 116, 117, 130, 149, 159, 174, 176, 201, 205, 212, 215, 241, 255, 284, 299, 309. *Surco*, nn. 233, 371, 462, 465, 477, 518, 661; *Forja*, nn. 71, 96, 139, 231, 370, 442, 496, 549, 676, 838, 857, 1034; *Via Crucis*, est. 1, punto 5, est. 6, texto y punto 1; aparece además una vez en la homilía *Lealtad a la Iglesia* y otra en el artículo *Las riquezas de la fe*, publicados ambos en vida del autor, pero no recogidos en ninguno de los libros anteriores. Sin acudir al verbo «contemplar» la misma idea aparece en otros muchos pasajes de sus obras encaminadas a orientar e impulsar la oración.

una entrevista de prensa— o a razones de otro tipo, sería necesario proceder a un estudio detenido de los inéditos. De todas formas es claro que el uso del término «contemplar», y otros similares, es muy antiguo, como consta por los textos ya mencionados y por otras fuentes²⁶.

b) Presupuesto ese amplio uso de la terminología que analizamos, se advierte a la vez que el Beato Josemaría fue muy parco —al menos a juzgar por los textos ya publicados— en el uso del sustantivo «contemplación», mientras que en cambio acude abundantemente al verbo «contemplar» y al adjetivo «contemplativo/va». Se trata de un hecho que merece ser consignado, aunque, por razones análogas a las señaladas en el párrafo que precede, no estemos en condiciones hoy y ahora de precisar su alcance.

c) Aunque es dado encontrarlos también en otros momentos, los términos referentes a la contemplación aparecen, predominantemente, en dos contextos: en referencia al existir concreto del cristiano, también el cristiano cuya vida transcurre en las estructuras y actividades temporales, y en referencia a los tiempos de oración en cuanto momentos particularmente intensos de encuentro con Dios.

Este último dato, es decir, el predominio de los dos contextos que acabamos de mencionar, resulta, a nuestro juicio, muy significativo. De hecho nos va a servir de guía para la exposición que viene a continuación, en la que procederemos no tanto a una exégesis directa de los textos, cuanto —de acuerdo con la metodología que ya anticipábamos— a una consideración de esos textos situándolos por relación al conjunto de la obra de su autor, partiendo para ello de los momentos iniciales de su predicación.

Cuando Josemaría Escrivá, entonces adolescente, tuvo los primeros barruntos de una llamada divina (1918), estaba muy viva en los ambientes católicos —y continuó estándolo en años sucesivos— la conciencia de un cambio histórico con las consecuencias, también apostólicas, que de ahí derivan. Todo ello se articulaba y expresaba, con gran frecuencia, en torno a lo que fuera el lema del pontificado de San Pío X, «instaurar todas las cosas en Cristo», y posteriormente a la figura de Cristo Rey. Josemaría Escrivá no fue ajeno a ese ambiente, que caló profundamente en su alma, creando en él una viva concien-

26. Por ejemplo una anotación de diciembre de 1931, acompañando un primer esbozo de *Santo Rosario* que Josemaría Escrivá entregó a su director espiritual, el P. Valentín Sánchez Ruiz S.J. en esa fecha, solicitando un parecer, y en la que manifiesta que ha redactado esos comentarios a los misterios del Rosario con el fin de ayudar a quienes trata sacerdotilmente a introducirse en «el camino de la contemplación» (citado por Pedro Rodríguez en *Camino. Edición crítica-histórica*, «Obras completas de Josemaría Escrivá de Balaguer», vol. I/1, Madrid 2002, p. 169).

cia de la necesidad de orientar a Cristo toda la realidad, en la que vino a injertarse, dándole definitiva orientación y sentido, el 2 de octubre de 1928 y los acontecimientos que le siguieron, es decir, la luz fundacional de la que brotó el Opus Dei.

La jaculatoria o lema *Regnare Christum volumus*, queremos que reine Cristo, afloró muchas veces a sus labios y a su pluma. ¿Qué alcance atribuía a esa expresión?; y, más concretamente, ¿cómo concebía el itinerario o programa de acción que conduce a ese reinado de Cristo? Presuponiendo explicaciones más detalladas ya ofrecidas por otros autores²⁷, podemos limitarnos aquí a contestar reproduciendo un punto de *Camino*, el 301: «Un secreto. —Un secreto, a voces: estas crisis mundiales son crisis de santos. —Dios quiere un puñado de hombres “suyos” en cada actividad humana. —Después... “pax Christi in regno Christi” —la paz de Cristo en el reino de Cristo».

«Un puñado de hombres “suyos”», o también «los hombres y mujeres de Dios», como dice en el texto de 1931 que constituye el antecedente principal de este punto de *Camino*²⁸. Un puñado de hombres y mujeres de fe, muy metidos en Dios, identificados con Cristo, que hagan presente a Cristo en las más variadas encrucijadas de la tierra no sólo con su palabra sino con sus vidas, y de esa forma contribuyan a difundir la paz de Cristo en el mundo entero. Diversos autores de finales del siglo XIX y principios del XX, así como algunos movimientos apostólicos surgidos en esa época, colocaban, al hablar del reinado de Cristo, el acento en la acción, desde la que pasaban, en su segundo momento, a subrayar la importancia —mejor, la necesidad— de la vida espiritual en cuanto fundamento de la acción y garantía de su rectitud cristiana. El Fundador del Opus Dei siguió un orden diverso: el punto primero de referencia fue siempre la conversión interior, y con ella la vida espiritual, desde donde debería brotar, responsable y libremente, la acción que plasma en las obras la conciencia de misión que acompaña siempre a la fe cristiana.

No es por eso sorprendente, sino extremadamente lógico, que *Camino*, inmediatamente después de dos capítulos iniciales destinados a promover una seriedad y autenticidad de vida cristiana —«Que tu vida no sea una vida estéril. —Sé útil. —Deja poso. —Ilumina, con la luminaria de tu fe y de tu amor», proclama el primero de los puntos que

27. En primer lugar, el Prof. Pedro Rodríguez tanto en la ponencia presentada en este mismo Simposio, como en *Camino. Edición crítico-histórica*, cit., pp. 471-474. Ver también, por lo que se refiere al contexto biográfico, A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El fundador del Opus Dei*, vol. I, Madrid 1997, especialmente pp. 305-307.

28. Para la historia de este punto de *Camino*, véase la edición crítico-histórica recién citada, a la que remitimos también, ya desde ahora, respecto a los otros puntos de *Camino* a los que nos referiremos.

integran el libro—, pase, en el capítulo tercero, a hablar de la oración. Ni tampoco lo es que ese capítulo comience con dos puntos que marcan con nitidez un orden o jerarquía que coincide con el que acabamos de indicar: «La acción nada vale sin la oración: la oración se avalora con el sacrificio»; «Primero, oración; después, expiación; en tercer lugar, muy en “tercer lugar”, acción»²⁹.

Juan Pablo II subraya, en la *Redemptor hominis*, que la Iglesia tiene «este único fin: que todo hombre pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada hombre el camino de su vida»³⁰. Josemaría Escrivá participa de esa orientación cristocéntrica. Su predicación, desde 1928 hasta el último momento de su vida, estuvo, en efecto, encaminada a proclamar la llamada universal a la santidad y al apostolado desde una perspectiva en la que predominan las consideraciones cristológicas, acudiendo en bastantes ocasiones a una expresión parecida a la que aparece en la *Redemptor hominis*: con el Evangelio se ha dado a conocer a los hombres que «todos los caminos de la tierra pueden ser ocasión de un encuentro con Cristo»³¹. Todos los estados, todas las profesiones, todas las tareas, todas las nobles y variadas ocupaciones humanas, pueden ser vividas en comunión con Cristo y, por tanto, uniéndose a Cristo y haciendo presente a Cristo y difundiendo un mensaje y un reinado.

Las consideraciones cristológicas conducen, por lo demás, lógica y espontáneamente a las teologales. Todo hombre y toda mujer, todo cristiano y toda cristiana es, en Cristo y por el Espíritu Santo, hijo de Dios Padre. Y puede, en consecuencia, hacer frente a las incidencias concretas de su vivir con la actitud propia de quien tiene conciencia de encontrarse situado en todo momento ante Dios. «Vivimos —comenta en *Camino*— como si el Señor estuviera allá lejos, donde brillan las estrellas, y no consideramos que también está siempre a nuestro lado. Y está como un Padre amoroso —a cada uno de nosotros nos quiere más que todas las madres del mundo pueden querer a sus hijos—, ayudándonos, inspirándonos, bendiciendo... y perdonando. (...) Preciso es que nos empapemos, que nos saturemos de que Padre y muy Padre nuestro es el Señor que está junto a nosotros y en los cielos»³². Y poco después, también en *Camino*: «ten vida interior, y verás, con color y relieve insospechados, las maravillas de un mundo mejor, de un mundo nuevo: y tra-

29. *Camino*, nn. 81 y 82.

30. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 13.

31. *Carta 24-III-1930*, n. 2 (citado y comentado en J.L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, cit., p. 84); cfr. también *Conversaciones*, n. 26. Sobre el sentido y alcance de esa orientación cristocéntrica, ver A. ARANDA, «El bullir de la sangre de Cristo». *Estudios sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, Madrid 2000.

32. *Camino*, n. 267.

tarás a Dios..., y conocerás tu miseria..., y te endiosarás... con un endiosamiento que, al acercarte a tu Padre, te hará más hermano de tus hermanos los hombres»³³.

Desde esta perspectiva la vida cristiana se presenta, lógica y espontáneamente, como vida contemplativa, como vida marcada por un paulatino despliegue de las virtualidades de comunión con Dios implicadas en la fe, la esperanza y la caridad. Dicho con otras palabras, en los escritos del Beato Josemaría la expresión «vida contemplativa» designa, a nuestro juicio, no una vida determinada o específica, diversa respecto de otros modos cristianos de vivir, sino más bien la vida concreta que a cada uno le corresponde afrontar en la medida en que va siendo informada, cada vez más profundamente, por las virtudes teologales, hasta hacer de ella una continua oración. «Nuestra condición de hijos de Dios —leemos en *Forja*— nos llevará a tener espíritu contemplativo en medio de todas las actividades humanas (...), haciendo realidad este programa: cuanto más dentro del mundo estemos, tanto más hemos de ser de Dios»³⁴.

«Cuanto más dentro del mundo estemos». Tocamos con esta frase uno de los núcleos básicos de la enseñanza del Beato Josemaría, íntimamente relacionado con el tema que nos ocupa: la fe cristiana —y con ella el despliegue de las virtudes teologales— no aparta en cuanto tal del mundo, sino que conduce a reconocerlo como venido de Dios y ordenado a Él y, en ese sentido, a valorarlo y amarlo tanto cultural como teológica y cristianamente³⁵. Dios puede, ciertamente, llamar a algunos cristianos al apartamiento del mundo, de modo que ofrezcan a la Iglesia y a la humanidad entera un particular testimonio de la trascendencia del hombre sobre la historia. Pero a la mayoría de los cristianos los llama a santificarse en medio del mundo, participando, desde dentro del mundo mismo, en sus metas y en sus afanes. Ninguno de ellos —ningún cristiano— está excluido del pleno desarrollo de la vivencia teologal, y por tanto de la vida contemplativa.

Para el cristiano al que Dios quiere en el mundo, ese mundo, con todos sus avatares, forma parte de su caminar no sólo como hombre,

33. *Ibid.*, n. 283.

34. *Forja*, n. 740.

35. Sobre el tema del amor al mundo en la enseñanza de Josemaría Escrivá, ver P. RODRÍGUEZ, *Vivir santamente la vida ordinaria*, en «Scripta Theologica» 24 (1992) 397-418, y J.L. ILLANES, *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973, pp. 233-237. Posteriormente a la presentación de esta ponencia, pero antes de su aparición en las actas, se ha ocupado del tema el actual Prelado del Opus Dei, Javier Echevarría, en la conferencia que, con el título *Amar al mundo apasionadamente: el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, pronunció en Sevilla, el 8 de abril de 2002, dentro del XIII Simposio de Historia de la Iglesia organizado por la Academia de Historia Eclesiástica con sede en esa ciudad, sobre el tema «Testigos del siglo XX, maestros del XXI».

sino también como cristiano, de modo que a través del mundo Dios le interpela y le habla. Todo, personas, cosas, tareas, alegrías y sinsabores, todo —afirmaba el Fundador del Opus Dei en una de sus *Cartas* dirigidas a los fieles de la Prelatura, es decir, a cristianos corrientes— «nos ofrece la ocasión y el tema de una continua conversación con el Señor: lo mismo que a otras almas, con vocación diversa, les facilita la contemplación el abandono del mundo —el *contemptus mundi*— y el silencio de la celda o del desierto. A nosotros, hijos míos, el Señor nos pide solo el silencio interior —acallar las voces del egoísmo del hombre viejo—, no el silencio del mundo: porque el mundo no puede ni debe callar para nosotros»³⁶.

La misma doctrina la encontramos en sus escritos dirigidos al público cristiano en general. Así, en *Forja*: «Jesús: que mis distracciones sean distracciones al revés: en lugar de acordarme del mundo, cuando trate Contigo, que me acuerde de Ti, al tratar las cosas del mundo»³⁷. Y en una homilía de 1967: «Hijos míos, allí donde están vuestros hermanos los hombres, allí donde están vuestras aspiraciones, vuestro trabajo, vuestros amores, allí está el sitio de vuestro encuentro cotidiano con Cristo. Es, en medio de las cosas más materiales de la tierra, donde debemos santificarnos, sirviendo a Dios y a todos los hombres. (...) No lo dudéis, hijos míos: cualquier modo de evasión de las honestas realidades diarias es para vosotros, hombres y mujeres del mundo, cosa opuesta a la voluntad de Dios. Por el contrario, debéis comprender ahora —con una nueva claridad— que Dios os llama a servirle *en y desde* las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana: en un laboratorio, en el quirófano de un hospital, en el cuartel, en la cátedra universitaria, en la fábrica, en el taller, en el campo, en el hogar de familia y en todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día. Sabedlo bien: hay *un algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir»³⁸.

Afirmaciones análogas en otros muchos lugares, como, por ejemplo, en una de las homilías incluidas en *Es Cristo que pasa*, esta vez en referencia a la filiación divina y por tanto en contexto trinitario: «La filiación divina es una verdad gozosa, un misterio consolador. La filiación divina

36. *Carta 11-III-1940*, n. 15 (citada y comentada en *La santificación del trabajo*, cit., p. 123).

37. *Forja*, n. 1034.

38. *Conversaciones*, nn. 113-114. Para un comentario teológico a esta homilía, a la que su autor puso como título, a la hora de publicarla, el de *Amar al mundo apasionadamente*, ver los escritos ya citados en la nota 35. Sobre las relaciones entre vivencia del acontecer histórico y experiencia espiritual, puede verse lo que hemos escrito en *Teologia della storia e spiritualità*, en M. RUIZ JURADO (dir.), *Tempo e spiritualità*, Napoli 2001, pp. 228-254 (versión castellana: *Interpretación teológica de la historia y espiritualidad*, en «Scripta Theologica» 33 [2001] 623-648).

llena toda nuestra vida espiritual, porque nos enseña a tratar, a conocer, a amar a nuestro Padre del Cielo, y así colma de esperanza nuestra lucha interior, y nos da la sencillez confiada de los hijos pequeños. Más aún: precisamente porque somos hijos de Dios, esa realidad nos lleva también a contemplar con amor y con admiración todas las cosas que han salido de las manos de Dios Padre Creador. Y de este modo somos contemplativos en medio del mundo, amando al mundo»³⁹.

Al hablar del mundo, de la vida ordinaria en medio del mundo, el Fundador del Opus Dei destacó con frecuencia, en cuanto elemento constitutivo de esa vida ordinaria, el trabajo profesional, esa tarea, profesión u oficio que sitúa al hombre en la sociedad, haciéndole participar de su entramado y de sus vicisitudes, y ofreciéndole múltiples y variadas posibilidades de contribuir a su desarrollo. No es pues extraño que, en más de una ocasión, formulara su enseñanza sobre la vida contemplativa en medio del mundo en referencia al trabajo. Más aún, esa importancia concedida al trabajo le permitió afirmar con plena nitidez la interpenetración entre acción y contemplación que implica su mensaje. No todo en la vida ordinaria es acción; en cambio, el trabajo siempre —o al menos preponderantemente— lo es.

«Reconocemos a Dios —afirma por ejemplo en una homilía pronunciada en la festividad de San José— no sólo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor, de nuestro esfuerzo. El trabajo es así oración, acción de gracias, porque nos sabemos colocados por Dios en la tierra, amados por Él, herederos de sus promesas. Es justo que se nos diga: *ora comáis, ora bebáis, o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo a gloria de Dios* (1 Co 10, 31)»⁴⁰. Y en otro lugar, con términos aún más decididos: «Nuestra vida es trabajar y rezar, y al revés, rezar y trabajar. Porque llega un momento en que no se saben distinguir estos dos conceptos, esas dos palabras, contemplación y acción, que terminan por significar lo mismo en la mente y en la conciencia»⁴¹.

4. EL ITINERARIO DE LA ORACIÓN CONTEMPLATIVA

A lo largo de la exposición que precede ha ido emergiendo cada vez con más claridad, nos parece, el alcance de la afirmación que an-

39. *Es Cristo que pasa*, n. 65.

40. *Ibid.*, n. 48.

41. *Carta 9-I-1932*, n. 14 (texto citado y comentado en M. BELDA, *Contemplativos en medio del mundo*, cit., pp. 336-337). Sobre este punto, ver también, y muy especialmente, A. DEL PORTILLO, *Il lavoro si trasformi in orazione*, en *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di Mons. Alvaro del Portillo*, Libreria Editrice Vaticana 1995, pp. 647-651.

tes formulábamos. Es decir, el hecho de que el Beato Josemaría, cuando habla de vida contemplativa no se refiere a una vida diversa de otras, sino a la vida misma, a la vida diaria, en cuanto que vida que, en virtud de la gracia de Cristo, debe ser afrontada con actitud contemplativa, lo que, en el cristiano corriente, abre a un auténtico vivir como contemplativo en medio del mundo.

Las expresiones que acabamos de emplear —«vida que debe ser afrontada», «abre a un vivir»— no son accidentales, sino que aspiran a reflejar una consideración a la que también se hace reiterada referencia en los textos del Fundador del Opus Dei: la existencia de un desarrollo o progreso en el vivir contemplativo. Más concretamente, la presentación de la actitud contemplativa como una dimensión connatural al existir cristiano, y por tanto como una realidad presente desde el momento mismo en que el espíritu recibe el don de la fe y, a la vez, llamada a crecer y desarrollarse, hasta impregnar por entero el vivir del creyente.

Los escritos del Beato Josemaría documentan su clara conciencia respecto a la realidad, y a las implicaciones, de ese desarrollo o progreso; más aún, respecto a la íntima relación, supuesta siempre la actividad del Espíritu Santo, entre ese progreso y la actitud del sujeto y su respuesta generosa a la acción de la gracia. No sería difícil trazar, partiendo del conjunto de sus enseñanzas, un bosquejo de itinerario espiritual. No es necesario sin embargo proceder a esa tarea, ya que contamos con una homilía, de marcado tono autobiográfico, en la que nos ofrece una síntesis de su itinerario interior, aunque retocado para universalizarlo y ofrecer de esa forma una «falsilla» que ayude a quienes lean ese texto a recorrer, con libertad, sin mimetismos, su propio y personal camino⁴².

La lectura de esa homilía, imprescindible para la cuestión de la que tratamos ahora, pone de manifiesto, entre otras cosas, dos de particular importancia para nuestro tema: de una parte, la hondura de vida espiritual a la que el Beato Josemaría aspira a conducir, y, de otra, la conexión que establece entre itinerario espiritual y vida ordinaria. De hecho —como hemos apuntado hace un momento— coloca el inicio de ese itinerario en el comienzo mismo de la existencia cristiana; más concretamente, en la infancia, al menos para quienes, nacidos en el seno

42. Pronunciada el 26 de noviembre de 1967, y revisada por el Beato Josemaría con vistas a su publicación en 1972, fue editada en Madrid unos meses más tarde, ya en 1973, con el título *Hacia la santidad*, y posteriormente recogida en *Amigos de Dios*. Cierra de hecho esta obra, ocupando los números 294 a 316. La expresión «falsilla», que alude a las rayas y signos que solían incluirse en los cuadernos u hojas de quienes aprenden a escribir, fue empleada por el propio Josemaría Escrivá en referencia precisamente a esta homilía, a fin de subrayar a la vez la importancia que le concedía y la libertad interior con que deseaba que fuera leída: cada persona debe, en efecto, recorrer su propio itinerario interior, con espontaneidad, según las inspiraciones del Espíritu Santo que personalmente reciba.

de una familia cristiana, han recibido el bautismo y la fe siendo niños. Recomendar una unión continua con Dios —se pregunta—, «¿no es presentar un ideal, tan sublime, que se revela inasequible para la mayoría de los cristianos?». «Verdaderamente es alta la meta —responde—, pero no inasequible. El sendero, que conduce a la santidad, es sendero de oración; y la oración debe prender poco a poco en el alma, como la pequeña semilla que se convertirá más tarde en árbol frondoso». «Empezamos —prosigue, llegando así al pasaje que deseábamos subrayar— con oraciones vocales, que muchos hemos repetido de niños: son frases ardientes y sencillas, enderezadas a Dios y a su Madre, que es Madre nuestra. Todavía, por las mañanas y por las tardes, no un día, habitualmente, renuevo aquel ofrecimiento que me enseñaron mis padres: *¡oh Señora mía, oh Madre mía!, yo me ofrezco enteramente a Vos. Y, en prueba de mi filial afecto, os consagro en este día mis ojos, mis oídos, mi lengua, mi corazón...* ¿No es esto —de alguna manera— un principio de contemplación, demostración evidente de confiado abandono?»⁴³.

La oración cristiana posee desde el inicio, ya lo decíamos antes y el texto recién citado lo refuerza, dimensión contemplativa, puesto que presupone no sólo conciencia de la cercanía de Dios, sino también de la condición paternal, amable y amante de ese Dios que se sabe cercano. Si, a partir de ese primer momento, se vive efectivamente de fe —es decir, con conciencia efectiva de la realidad y la hondura del amor divino que la fe ha dado a conocer—, el trato con Dios tenderá a crecer en amplitud y en intimidad. La vida misma, con sus incidencias y sus alegrías, sus dificultades y sus avatares, irá presentado oportunidades para plasmar en obras el amor cristiano, y ofreciendo, de un modo o de otro, ocasiones de entrega, y, en consecuencia, invitaciones a purificar el deseo y actualizar la confianza en Dios.

De esa forma, la vida espiritual —es decir, la vida cristiana en cuanto vida vivida en coherencia con sus dimensiones teológicas— irá ganando, paulatina pero continuadamente, en consistencia y en hondura. La fe, la esperanza y la caridad irán, en suma, desplegando sus virtualidades, hasta impregnar cada vez más profundamente la conciencia y el conjunto del existir. «Primero una jaculatoria, y luego otra, y otra..., hasta que parece insuficiente ese fervor, porque las palabras resultan pobres...: y se deja paso a la intimidad divina, en un mirar a Dios sin descanso y sin cansancio. Vivimos entonces como cautivos, como prisioneros. Mientras realizamos con la mayor perfección posible, dentro de nuestras equivocaciones y limitaciones, las tareas propias de nues-

43. *Amigos de Dios*, nn. 295-296.

tra condición y de nuestro oficio, el alma ansía escaparse. Se va hacia Dios, como el hierro atraído por la fuerza del imán. Se comienza a amar a Jesús, de forma más eficaz, con un dulce sobresalto»⁴⁴.

Ese progresar de una oración que se va entremezclando con la vida, hasta informarla por entero, está vinculado, en la enseñanza de Josemaría Escrivá, a la invitación a una praxis espiritual a la vez amplia, ajena a toda rigidez, y exigente. De hecho en muchos de sus escritos podemos encontrar referencias a la oración vocal, a las jaculatorias, a la mortificación, a la perseverancia esforzada en la propia tarea, al recurso a «despertadores» que evoquen la presencia de Dios e impulsen a dirigirse a Él...⁴⁵. En ese conjunto de realidades ordenadas a impulsar el progresivo despliegue de la vida de oración, destacan dos.

En primer lugar, la Misa, la participación activa y personal en la celebración de la Eucaristía, verdadero «centro y raíz de la vida interior»⁴⁶, y, prolongando el encuentro que ha tenido lugar en la celebración litúrgica, el Sagrario, en el que Cristo continúa presente, mostrando con su estar ahí, accesible en miles de lugares concretos de nuestra geografía, que continúa saliendo constantemente al encuentro del hombre para facilitar su respuesta de fe, de amor y de entrega. La Eucaristía, Misa y Sagrario, jugó de hecho un papel decisivo en la vida espiritual del propio Josemaría Escrivá, provocando una conciencia de la presencia viva de Jesús, que alimentó su existencia y se esforzó en transmitir, como pone de manifiesto —es sólo una cita entre muchas— el siguiente punto de *Forja*: «El más grande loco que ha habido y habrá es Él. ¿Cabe mayor locura que entregarse como Él se entrega, y a quienes se entrega? Porque locura hubiera sido quedarse hecho un Niño indefenso; pero, entonces, aun muchos malvados se enternecerían, sin atreverse a maltratarle. Le pareció poco: quiso anonadarse más y darse más. Y se hizo comida, se hizo Pan. —¡Divino Loco! ¿Cómo te tratan los hombres?... ¿Yo mismo?»⁴⁷.

En segundo lugar, los ratos de meditación, a los que concedió siempre gran importancia en cuanto momentos de personalización, de apropiación personal, del misterio anunciado en la fe y celebrado en la liturgia. «Me has escrito, y te entiendo: “Hago todos los días mi *rati-*

44. *Ibid.*, n. 296, párrafo situado en el contexto, que hemos, en parte, sintetizado en las frases que preceden.

45. Ver, entre los pasajes que nos ofrecen una descripción más detallada, las homilías *La ascensión del Señor a los cielos*, *El trato con Dios* y *Vida de oración*; la primera, en *Es Cristo que pasa*, n. 119; las otras dos, en *Amigos de Dios*, nn. 143-153 y 238-255.

46. Referencias a esta expresión, muy usual en su enseñanza, en *Es Cristo que pasa*, n. 102, y *Forja*, n. 69.

47. *Forja*, n. 824. Ver también las homilías *La Eucaristía, misterio de fe y de amor* y *En la fiesta del Corpus Christi*; ambas en *Es Cristo que pasa*, nn. 83-94 y 150-161.

to de oración: ¡si no fuera por eso!», leemos en *Camino*⁴⁸. Y en *Amigos de Dios*: «Que no falten en nuestra jornada unos momentos dedicados especialmente a frecuentar a Dios, elevando hacia Él nuestro pensamiento, sin que las palabras tengan necesidad de asomarse a los labios, porque cantan en el corazón. Dediquemos a esta norma de piedad un tiempo suficiente; a hora fija, si es posible. Al lado del Sagrario, acompañando al que se quedó por Amor. Y si no hubiese más remedio, en cualquier parte, porque nuestro Dios está de modo inefable en nuestra alma en gracia. Te aconsejo, sin embargo, que vayas al oratorio siempre que puedas: y pongo empeño en no llamarlo capilla, para que resalte de modo más claro que no es un sitio para estar, con empaque de oficial ceremonia, sino para levantar la mente en recogimiento e intimidad al cielo, con el convencimiento de que Jesucristo nos ve, nos oye, nos espera y nos preside desde el Tabernáculo»⁴⁹.

«Ratos de meditación», hemos escrito hace un momento. Para ser plenamente fieles a la terminología que al Fundador del Opus Dei solía emplear, conviene advertir que de ordinario reservaba la palabra «meditación» para aquellos momentos en que se hace oración escuchando a alguien que predica, designando los ratos de oración mental individual o no predicada sencillamente como «oración». Ese modo de hablar no es casual o arbitrario, sino que deriva de una opción de fondo: aunque no excluyó, como es lógico, que en los ratos de oración mental pueda haber momentos de meditación o reflexión, puso siempre el acento en el diálogo, en el encuentro personal y directo con Dios.

«Me has escrito: “orar es hablar con Dios. Pero, ¿de qué?” —¿De qué? De El, de ti: alegrías, tristezas, éxitos y fracasos, ambiciones nobles, preocupaciones diarias..., ¡flaquezas!: y hacimientos de gracias y peticiones: y Amor y desagravio. En dos palabras: conocerle y conocerle: “¡tratarse!”»⁵⁰. E inmediatamente antes, también en *Camino*: «¿Que no sabes orar? —Ponte en la presencia de Dios, y en cuanto comiences a decir: “Señor, ¡que no sé hacer oración!...”», está seguro de que has empezado a hacerla»⁵¹. «Hacia 1930 —comentaba en una homilía, años más tarde—, cuando se acercaban a mí, sacerdote joven, personas de todas las condiciones —universitarios, obreros, sanos y en-

48. *Camino*, n. 106; para un comentario sobre este punto y, en general, sobre los momentos de meditación y las normas de piedad recomendados por el Fundador del Opus Dei, ver lo que hemos escrito en *La santificación del trabajo*, cit., pp. 127s., así como, aunque desde otra perspectiva, I. DE CELAYA, *Unidad de vida y plenitud cristiana*, en F. OCÁRIZ e I. DE CELAYA, *Vivir como hijos de Dios. Estudios sobre el Beato Josemaría Escrivá*, Pamplona 1993, pp. 93s.

49. *Amigos de Dios*, n. 249.

50. *Camino*, n. 91.

51. *Ibid.*, n. 90.

fermos, ricos y pobres, sacerdotes y seglares—, que intentaban acompañar más de cerca al Señor, les aconsejaba siempre: rezad. Y si alguno me contestaba: no sé ni siquiera cómo empezar, le recomendaba que se pusiera en la presencia del Señor y le manifestase su inquietud, su ahogo, con esa misma queja: Señor, ¡que no sé! Y, tantas veces, en aquellas humildes confidencias se concretaba la intimidad con Cristo, un trato asiduo con El»⁵².

La preocupación por cerrar el paso a todo planteamiento rígido o estereotipado del trato con Dios, hizo que evitara hablar de «métodos de oración», aunque los conocía y no tuvo dificultad en asumir consejos y sugerencias provenientes de los libros escritos con esa finalidad, pero siempre releýéndolos para situarlos en un contexto que pusiera de manifiesto que la oración debe desarrollarse con la espontaneidad de la vida⁵³. Reconoció la oportunidad e incluso, en ocasiones, la necesidad, de apoyarse, en esos ratos de oración, en libros o en anotaciones personales, y él mismo lo hizo notar así en más de un momento, pero siempre puso el acento en el diálogo interpersonal y directo: en el «tratarse» del punto de *Camino* citado hace un momento.

Hay, sin embargo, una práctica que recomendó asiduamente: aquélla, precisamente, que, como manifiesta el resumen estadístico antes referido, provoca un mayor número de apariciones del verbo «contemplar» en el conjunto de sus escritos; es decir, la meditación sobre las escenas del Evangelio, actualizándolas y reviviéndolas. Es, como ya dijimos, el modo de proceder en el que pensaba, ya desde 1931, durante la redacción de *Santo Rosario*, para ayudar a quienes lo leyeran a introducirse por «el camino de la contemplación»⁵⁴. Nada mejor, por tanto, para captar el sentido que atribuía a esa práctica que reproducir y comentar uno de los pasajes más característicos de esta obra: el inicio del comentario al primero de los misterios gozosos.

«No olvides, amigo mío, que somos niños. La Señora del dulce nombre, María, está recogida en oración. —Tú eres, en aquella casa, lo que quieras ser: un amigo, un criado, un curioso, un vecino... —Yo ahora no me atrevo a ser nada. Me escondo detrás de ti y, pasmado, contemplo la escena...»⁵⁵. Como evidencian las palabras recién citadas —y otras muchas, de tono análogo, que podrían citarse—, contem-

52. *Amigos de Dios*, n. 244.

53. Declaraciones explícitas en ese sentido en *Amigos de Dios*, nn. 243, 249 y 255.

54. Cfr. la anotación al P. Sánchez Ruiz, en diciembre de ese año, ya citada en la nota 26.

55. Después de unas primeras ediciones a velógrafo o de tirada muy reducida, *Santo Rosario* apareció, con el formato y la disposición que ha mantenido posteriormente, en 1934. En la 35 edición, Madrid 1989, el comentario al primero de los misterios gozosos se encuentra en p. 22.

plar los sucesos de la vida de Jesús (y de María) no indica, en la enseñanza y en los escritos de Josemaría Escrivá, tanto reproducir con la imaginación esos sucesos —aunque presupone un momento de lectura, recuerdo o evocación— cuanto revivirlos, hacerlos presentes. Más aún, introducirse en ellos como un personaje más. Y como un personaje que no permanece indiferente, sino que se siente afectado por lo que acontece, que sufre o se alegra, que se estremece o se admira, que habla o que escucha. En suma, que participa y que, en consecuencia —y se trata de algo decisivo—, introduce en la escena la propia vida, que es así confrontada con la de Cristo.

Como fruto de esa oración podrán surgir, ciertamente, conclusiones de carácter ético o moral, decisiones referidas a comportamientos concretos. El Beato Josemaría no lo excluyó nunca; más aún, orientó con frecuencia en esa dirección. Pero subrayó siempre la conciencia de la presencia viva de Jesús que esa oración presupone y a la que conduce. Introducirse personal y vitalmente en el Evangelio es considerarse contemporáneo de Jesús. Y a la vez —mejor, sobre todo— saber que Jesús es contemporáneo nuestro. Que Jesús no sólo vive, sino que vive junto a cada cristiano, más aún, en cada cristiano, participando de su vivir e invitándole a tomar pie de ese vivir para identificarse con Él (con Cristo), hasta hacer de ambas vidas —la de Cristo y la del cristiano— una sola, haciendo verdad el dicho paulino, al que el Beato Josemaría acudió repetidas veces, «ya no vivo yo, sino que vive Cristo en mí»⁵⁶.

A lo largo de su vida Josemaría Escrivá comentó, e invitó a revivir e introducirse —en el sentido indicado—, en las más variadas escenas del Evangelio. A dos pasajes dedicó una atención especial. En primer lugar, a ese momento culminante de la vida de Cristo que está constituido por su pasión, muerte y resurrección, dirigiendo la mirada hacia esa Cruz y hacia ese Jesús resucitado en los que se desvela la infinitud del amor y del poder redentor divinos⁵⁷. También al primer periodo de la vida de Jesús, a la existencia en el hogar de Belén y Nazaret, a la convivencia sencilla y diaria de Jesús con María y José, a sus jornadas de trabajo y a sus ratos de descanso. «Debemos llenarnos siempre de admiración —comenta en una de sus homilías— al pensar en los treinta años de oscuridad, que constituyen la mayor parte del paso de Jesús entre sus hermanos los hombres. Años de sombra, pero para nosotros claros como la luz del sol. Mejor, res-

56. Ga 2, 20; referencias a ese texto en *Camino*, nn. 424 y 892, *Es Cristo que pasa*, nn. 58 y 103, *Amigos de Dios*, n. 297.

57. Textos especialmente significativos en las homilías *La muerte de Cristo, vida del cristiano y Cristo presente en los cristianos*, ambas en *Es Cristo que pasa*. nn. 95-101 y 102-116.

plandor que ilumina nuestros días y les da una auténtica proyección, porque somos cristianos corrientes, que llevamos una vida ordinaria, igual a la de tantos millones de personas en los más diversos lugares del mundo»⁵⁸.

«Jesús —había afirmado inmediatamente antes—, creciendo y viviendo como uno de nosotros nos revela que la existencia humana, el quehacer corriente y ordinario, tiene un sentido divino»⁵⁹. Contemplar esas escenas, trasladarse al hogar de Nazaret, implica contemplar el vivir humano de un Dios que se ha hecho hombre. Percibir de manera viva que de la existencia en ese hogar y de los avatares de ese trabajo, participaba Dios. Ir siendo llevado de la mano por José, María y Jesús, hasta advertir, de modo cada más pleno y sentido, la cercanía amorosa de Dios. Pasar, en suma, por decirlo con una expresión a la que le gustaba acudir, «de la trinidad de la tierra a la Trinidad del cielo», de la contemplación del vivir diario de Jesús, María y José, a una contemplación de ese mismo vivir con plena conciencia de que allí, en ese hogar y en ese trabajo, estaba presente la Trinidad. Y por tanto lo está también en nuestras vidas, en ese concreto vivir del hombre sobre la tierra en el que —quien haya seguido sus consejos— habrá meditado entremezclándolo con la contemplación de la vida de Jesús.

La oración contemplativa, que comienza teniendo acentos predominantemente marianos y cristológicos, va así, poco a poco —sin perder los anteriores—, adquiriendo acentos trinitarios, poniendo de manifiesto la presencia viva de la Trinidad, actualizándola y, por así decir, experimentándola en la fe, en la esperanza y en el amor. Y proyectando la conciencia así adquirida en el vivir diario, afrontándolo, en lo pequeño y en lo grande, en lo habitual y en lo extraordinario, con la actitud propia de quien —por decirlo con San Pablo⁶⁰— sabe que vive, se mueve y existe en Dios, y procura, en consecuencia, responder al amor divino poniendo amor en todos y cada uno de los acontecimientos de la jornada.

Volvamos a la homilía *Hacia la santidad*, en uno de sus pasajes centrales. «Habíamos empezado —son palabras de la homilía— con plegarias vocales, sencillas, encantadoras, que aprendimos en nuestra niñez, y que no nos gustaría abandonar nunca. La oración, que comenzó con esa ingenuidad pueril, se desarrolla ahora en cauce ancho, manso y seguro, porque sigue el paso de la amistad con Aquel que afirmó: *Yo soy el camino* (Jn 14, 6.). Si amamos a Cristo así, si con divino atrevi-

58. *Es Cristo que pasa*, n. 14.

59. *Ibid.*

60. Hch 17, 28.

miento nos refugiamos en la abertura que la lanza dejó en su Costado, se cumplirá la promesa del Maestro: *cualquiera que me ama, observará mi doctrina, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos mansión dentro de él* (Jn 14, 23)⁶¹. «El corazón necesita, entonces —prosigue el texto—, distinguir y adorar a cada una de las Personas divinas. De algún modo, es un descubrimiento, el que realiza el alma en la vida sobrenatural, como los de una criatura que va abriendo los ojos a la existencia. Y se entretiene amorosamente con el Padre y con el Hijo y con el Espíritu Santo; y se somete fácilmente a la actividad del Paráclito vivificador, que se nos entrega sin merecerlo: ¡los dones y las virtudes sobrenaturales!»⁶².

Las frases que preceden connotan, sin duda, los ratos de oración, en los que se actualiza la fe y, con ella, la esperanza y la caridad. Pero apuntan a una realidad que no queda circunscritos a ellas. A lo largo de toda la homilía *Hacia la santidad*, y en otros muchos lugares, el Fundador del Opus Dei pasa constantemente desde la referencia a los espacios de tiempo dedicados al trato con Dios prescindiendo de otras actividades, a la consideración del discurrir ordinario de la vida, como queriendo poner así de manifiesto que entre unos y otros momentos no hay solución de continuidad, ya que una misma actitud, hecha posible por la gracia, puede y debe informar toda la existencia. Así lo subraya, por lo demás y con plena intención, el pasaje de *Hacia la santidad* en el que ahora nos encontramos.

Inmediatamente después de las palabras recién citadas añade, en efecto: «Sin rarezas, a lo largo del día nos movemos en ese abundante y claro venero de frescas linfas que saltan hasta la vida eterna (cfr. Jn 4, 14). Sobran las palabras, porque la lengua no logra expresarse; ya el entendimiento se aquieta. No se discurre, ¡se mira! Y el alma rompe otra vez a cantar con cantar nuevo, porque se siente y se sabe también mirada amorosamente por Dios, a todas horas»⁶³. Recalquemos las palabras finales: «a todas horas». No en momentos especiales, sino en todo instante, aún en las circunstancias más intrascendentes y banales, Dios nos mira con amor, y espera amor. Ese es el horizonte último de la existencia humana, tal y como la fe cristiana nos lo da a conocer. Y, en consecuencia, la verdad en la que todo cristiano está llamado a radicarse, de modo que la fe, la esperanza y la caridad desplieguen el dinamismo que les es propio; es decir, no queden confinadas en estratos sectoriales de la conciencia, sino que iluminen e impregnen la totalidad del existir haciendolo real y hondamente contemplativo.

61. *Amigos de Dios*, n. 306.

62. *Ibid.*

63. *Ibid.*, n. 307.

5. VIDA CRISTIANA EN MEDIO DEL MUNDO, CONTEMPLACIÓN, UNIÓN CON DIOS

Pocas frases después del párrafo de la homilía *Hacia la santidad* que citabamos hace un momento, el Beato Josemaría corta el discurso, para introducir una observación en la que, abandonando el lenguaje directo que venía empleando, acude a una terminología técnica ampliamente empleada en los tratados de teología espiritual y, más específicamente, en los debates teológicos sobre la contemplación y la vida contemplativa. «¿Ascética? ¿Mística?», se pregunta, para responder enseguida: «no me preocupa. Sea lo que fuere, ascética o mística, ¿qué importa?: es merced de Dios. Si tú procuras meditar, el Señor no te negará su asistencia»⁶⁴. Sin olvidar ni un instante que abrir el espíritu a la fe implica no sólo actitud de oración, sino también, e inseparablemente, fidelidad a Cristo, identificación con el querer divino, disponibilidad para acoger las mociones e insinuaciones del Espíritu Santo, confirmando con las obras la plena adecuación de la propia voluntad con la de Dios. «Fe y hechos de fe», prosigue, en efecto, el texto, que apostilla a continuación: «hechos, porque el Señor —lo has comprobado desde el principio, y te lo subrayé a su tiempo— es cada día más exigente»⁶⁵.

Cabe ver en las palabras recién citadas, en ese aludir a la distinción entre ascética y mística, para dejar la cuestión en suspenso, un simple recurso para marcar distancias respecto a un debate teológico en el que el Fundador del Opus Dei no deseaba entrar. Cabe también —y no faltan argumentos para ello— darles un alcance mayor, interpretándolas como una advertencia, discreta pero clara, sobre los límites de algunos de los planteamientos acuñados por la teología espiritual de los siglos XVII y XVIII y, en consecuencia, como toque de atención respecto a la necesidad de un enfoque de la vida espiritual más teologal y unitario. En todo caso, un hecho es claro; el Beato Josemaría, en el texto que comentamos y en otros paralelos, sitúa neta y decididamente al cristiano, a todo cristiano, ante el horizonte de una vida de profunda y radical intimidad con Dios.

Sea en la homilía *Hacia la santidad*, sea en otros muchos momentos. reiteró con firmeza que el ideal de una vida contemplativa, de comunión real y concreta con Dios, no es una doctrina bella, pero carente de efectividad, inaplicable o aplicable sólo por personas colocadas en contextos especiales o dotadas con cualidades singulares, sino una invitación dirigida —insistamos en este punto— a todo cris-

64. *Ibid.*, n. 308.

65. *Ibid.*

tiano, también —e incluso específicamente, pues es a ellos a los que se dirigía más directamente— a los que viven y trabajan en medio del mundo. «Eso (se refiere a esa fe y a esos hechos de fe de los que habla el texto arriba citado) es ya contemplación y es unión»; «una oración y una conducta —prosigue— que no nos apartan de nuestras actividades ordinarias, que en medio de ese afán noblemente terreno nos conducen al Señor»⁶⁶. «Ésta ha de ser —añade— la vida de muchos cristianos, cada uno yendo adelante por su propia vía espiritual —son infinitas—, en medio de los afanes del mundo, aunque ni siquiera hayan caído en la cuenta»⁶⁷. «No me refiero a situaciones extraordinarias. Son, pueden muy bien ser, fenómenos ordinarios de nuestra alma», había afirmado poco antes, en la misma homilía⁶⁸, y con parecidas palabras lo reitera poco después⁶⁹.

Esa es la meta, el ideal, que el Beato Josemaría se esforzó por colocar ante el cristiano, ante todo cristiano. Abrir el alma con plena docilidad a la acción del Espíritu Santo. Dejar obrar a la gracia —con un «dejar» que implica poner en movimiento todo el dinamismo de que es capaz nuestro propio espíritu— de modo que las virtudes teológicas desplieguen, allá donde cada uno se encuentre y donde cada uno viva, toda su virtualidad divinizadora.

Tomarse en serio lo que la fe proclama, vivir de esa fe, saberse acompañado en todo instante por el amor divino, sentirse impulsado, también en todo instante, a corresponder a ese amor, eso es —si no hemos interpretado mal el mensaje del Beato Josemaría— ser contemplativos en medio del mundo. En otras palabras, recorrer un itinerario espiritual, que, partiendo del germen de vida recibido en el bautismo, lleve a ser y vivir en Dios, de modo que se «contemple al Señor detrás de cada acontecimiento»⁷⁰, se encuentre en todo instante, incluso «en medio del fragor de la muchedumbre», el silencio de un «alma en coloquio permanente con Dios»⁷¹, se descubra «el *algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes»⁷² y, en consecuencia, se vivan con amor, todas las incidencias, las pequeñas y las grandes, de cada jornada.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*

68. *Ibid.*, n. 307.

69. *Ibid.*, n. 312.

70. Cfr. *Forja*, n. 96; casi con las mismas palabras —«viendo detrás de cada acontecimiento a Dios»— en *Amigos de Dios*, n. 247.

71. *Forja*, n. 738.

72. *Conversaciones*, n. 114.